

Algumas anotações acerca da atual conjuntura teológico-religiosa do catolicismo romano

Afonso Maria Ligorio Soares

RESUMO

O artigo apresenta alguns exemplos da vivacidade do catolicismo real, fiel a sua substância católica mesmo quando praticado em situações de sincretismo ou dupla pertença religiosa. O autor evidencia a tensão interna entre a ortodoxia do magistério e a livre pluralidade das experiências populares, destacando que o desejo implícito de unidade parece ser mais forte que os movimentos de diferenciação constituídos historicamente. Palavras-chaves: catolicidade – sincretismo – unidade – conjuntura católica

ABSTRACT

This article presents some examples of the vivacity of real and faithful Catholicism and Catholic substance even when practiced in situations of syncretism, or double religious practice. The author demonstrates the internal tension between magisterial orthodoxy and the free plurality of popular experiences, pointing out that the implicit desire of unity appears to be stronger than the movements of differentiation historically constructed.

Key-words: Catholicity, syncretism, unity, Catholic conjuncture.

No contexto deste simpósio, em que pretendemos nos deter na posição de Paul Tillich com relação à substância católica – a saber como dimensão intrínseca do cristianismo e da fé humana universal –, apresentar a conjuntura teológico-religiosa do catolicismo, como desejo fazer, pode parecer contraditório com a intuição de Tillich.

Mas já antecipo que não quero desdizê-lo. Entendo que, dentro e fora da igreja católica romana, os três elementos da catolicidade são encontráveis: o sacramental (intuição da presença do sagrado); a comunidade (substância do amor que reúne os indivíduos alienados uns

dos outros); e a autoridade real (tradição e símbolos, essenciais para a vida). Os episódios que selecionei do cotidiano católico-romano querem tão-somente ilustrar a pluralidade de configurações que encontram seu lugar sob o guarda-chuva católico-romano, ainda que, muitas vezes, a contragosto das autoridades eclesásticas licitamente constituídas. Assim, no velho estilo de ver, julgar e agir, vamos primeiro ver esta realidade para, num segundo momento, ensaiar algumas lições e depois vislumbrar prospectivas.

I. Levantando o tapete

Episódio 1: Padre Lima está radiante de alegria. Já são 5 anos! A Igreja parece que – agora sim! – entrou nos eixos. Sua Comunidade Católica Apostólica de Nosso Senhor do Bonfim finalmente sente-se segura porque confia em seu Pastor maior. Não, não estamos falando da recente *Dominus Iesus* publicada pela Congregação para a Doutrina da Fé, do Vaticano; dela, ele e seus fiéis nada sabem! O que lhes importa é que seu líder, José Carlos de Lima – também conhecido como Pai Simbá –, a fim de melhor servir as necessidades espirituais de seu povo umbandista, decidiu formar-se em teologia e chegou a ser ordenado padre. Tempos depois, pediu oficialmente afastamento e fundou a Igreja espiritualista supramencionada. Uma pequena obra que já celebrou o 1º quinquênio! E é lá que, numa missa mensal de rito muito semelhante ao católico romano, Pe. Lima “recebe” durante a homilia o espírito do Pe. Gregório, morto há mais de uma década, e que tinha fama de ser, além de vidente e milagreiro, um verdadeiro “pai dos pobres”.

O projeto de Pe. Lima é extremamente iluminador. Ele ilustra um movimento importante em parcelas significativas da população latino-americana: ancoradas em sua religião e cultura de origem – ou nos traços mais profundos que delas restaram – vão ao encontro do cristianismo para extrair dele tudo aquilo que possa enriquecer sua própria experiência de origem. Não ligam a mínima para nosso orgulho ocidental ferido. Imaginam que, se há algo bom e verdadeiro na tradição cristã, eles também têm o direito de saborear. A seu modo!

Mas o que pensa disso a hierarquia católico-romana? Regozija-se por um processo de inculturação até aqui bem-sucedido? Vislumbra nessas variáveis algo parecido com a “substância” hipotizada por Tillich?

Episódio 2: Na manhã de 23 de janeiro de 2003, o falecido papa João Paulo II recebia em visita ad limina Apostolorum os membros do Regional Sul 1 – São Paulo, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Em seu discurso de saudação, o papa recomendava vivamente aos bispos que cuidassem da participação ativa dos fiéis na vida sacramental da Igreja. Destacava a religiosidade popular como tema importante e o sincretismo religioso como uma das principais ameaças. Mesmo admitindo a presença, no Brasil, “de vários grupos culturais, que são uma manifestação a mais da catolicidade da Igreja”, João Paulo afirmava “não ser possível descurar aqui a consideração da cultura afro-brasileira no quadro mais amplo da evangelização ad gentes”. Detendo-se no universo dos cultos afro-brasileiros, Sua Santidade concluía:

A Igreja Católica vê com interesse estes cultos, mas considera nocivo o relativismo concreto de uma prática comum de ambos ou de uma mistura entre eles, como se tivessem o mesmo valor, pondo em perigo a identidade da fé católica. Ela sente-se no dever de afirmar que o sincretismo é danoso quando compromete a verdade do rito cristão e a expressão da fé, em detrimento de uma autêntica evangelização.” [1]

Ora, o que entendia o finado papa ao dizer que o sincretismo “é nocivo quando...”? Haveria aqui uma brecha para deduzir que, se o sincretismo não comprometesse a verdade do rito etc., então ele seria bem-vindo? Estaria o papa admitindo que a verdade do rito e a expressão da fé não surgem de uma hora para a outra e que uma autêntica evangelização pressupõe um longuíssimo processo de encarnação do espírito evangélico na vida das pessoas e das comunidades? Estaria o papa reconhecendo perante seus pares brasileiros que o único acervo de critérios que o povo possui para julgar se o evangelho é, de fato, “notícia boa” é sua própria cultura autóctone e, portanto, não pode automaticamente largá-la para se tornar “evangélico”? Será que os bispos brasileiros ensinaram ao papa, naquela ou em outras ocasiões, que o povo do Candomblé só pode dizer sim a Jesus quando o compara com Oxalá e os outros orixás – e só compara quem reconhece a pertinência dos dois termos de comparação? Teriam nossos prelados

argumentado que, em vez de largar o cristianismo para ficar somente com seus deuses, o povo-de-santo preferiu – num ímpeto de amor gratuito – continuar com o orixá Jesus e respeitando as rezas católicas? A condescendência afro-popular não seria mais uma dessas surpresas da maneira como Deus se revela, sempre soprando inesperadamente onde quer? (E, cá entre nós, não é esta uma prática católica comum, isto é, de esticar ao máximo a corda em benefício da unidade maior entre segmentos diferentes?)

Talvez, todas as perguntas acabem recebendo um sonoro “não” do magistério oficial; e tal se deve a outro acontecimento esclarecedor, que destacarei a seguir.

Episódio 3: Parece que não poucos hierarcas católicos vêm substância católica somente do lado de cá dos muros católico-romanos. Foi o que nos deu a entender, alguns anos antes do supracitado discurso papal, a Congregação para a Doutrina da Fé quando trouxe a público a Declaração “Dominus Iesus” (DI). Nela, não conseguia disfarçar certo tom pessimista com relação ao potencial revelacional presente nas outras tradições religiosas. Nas palavras de F. Teixeira, no texto transpira “o medo das conseqüências e implicações teológicas de uma maior aproximação com outras comunidades de fé”, quem sabe pelo “receio de descobrir que Deus possa falar de formas diversificadas, enquanto dom de gratuidade e surpresa permanente.” [2]

Do ponto de vista cristológico, DI contrapõe o caráter pleno e definitivo da revelação de Jesus Cristo ao pluralismo religioso de princípio. Quanto a sua eclesiologia, esta retoma a clássica relação indissolúvel (ou já seria, de novo, identificação) entre Igreja e Reino de Deus. A ponto de garantir que “a verdade que é o Cristo se impõe como autoridade universal” e “a única verdadeira religião se verifica na Igreja Católica e Apostólica, governada pelo sucessor de Pedro” (n. 23). Enfim, da perspectiva do Diálogo Inter-religioso (DIR), voltamos a litigar com a conhecida afirmação da necessidade da Igreja para a salvação.

Se, de um lado, houve quase unanimidade na época ao se reconhecer que o documento apenas ratificava teses tradicionais do magistério da Igreja, de outro, não deixou de simbolizar uma tremenda “pá de cal” na esperança de que se avançasse na trilha aberta pelo Vaticano II.

Falando especificamente do diálogo inter-religioso, DI envereda por um caminho bastante tortuoso ao cassar a qualidade de revelação das demais tradições religiosas. Sua proposta de distinção entre fé teológica e crenças religiosas reedita a presunçosa separação entre religiões naturais e sobrenaturais, que desqualifica as primeiras como meros movimentos humanos em direção ao Absoluto, que não chegariam a experimentar o Absoluto enquanto tal. É difícil, hoje em dia, encontrar um teólogo cristão de bom senso que ainda admita tais categorias para explicar o histórico processo da autocomunicação de Deus à humanidade.

Se a DI estiver totalmente correta, só resta mesmo à Igreja “proclamar a necessidade de conversão a Jesus Cristo e a adesão à Igreja através do Batismo e dos outros sacramentos, para participar de modo pleno na comunhão com Deus Pai, Filho e Espírito Santo” (DI 22). Porém, seria essa a única maneira de encararmos o pluralismo religioso de fato?

Episódio 4: Para a nossa sorte – de cristãos e teólogos neste início do século XXI –, há quase 40 anos, já no apagar das luzes do grande Concílio Vaticano II, vinha a público a dogmática (sim, dogmática – basta ver toda a sua primeira parte doutrinal!) Constituição *Gaudium et Spes*. Para o teólogo jesuíta Juan Luis Segundo, a grande novidade eclesiológica do Concílio está justamente nos 45 primeiros parágrafos dessa Constituição. Destacarei a seguir as asserções mais alvissareiras do texto:

1. GS 22e: O que vale para os cristãos, em ordem à salvação, vale igualmente para todos os homens e mulheres de boa vontade;
2. GS 22f: A única diferença está em conhecer pela fé o destino global que Deus confere ao ser humano;
3. GS 11: Esta fé se destina a ajudar a humanidade a encontrar soluções mais humanas a seus problemas históricos;
4. GS 19c, 21b.f: Têm razão as pessoas que, de boa fé, aceitam ou não a Deus e a seu evangelho, na medida em que os vejam traduzidos em soluções humanizadoras. Portanto, a Igreja se compromete a averiguar com seriedade até que ponto as realizações devidas a cristãos possam levar a uma negação da fé;

5. GS 16: O cristão deve, portanto, se unir aos demais homens e mulheres na busca da verdade, já que a verdade revelada só pode ser cumprida ao se tornar verdade humanizadora;
6. GS 43b: Os leigos protagonizam esta função eclesial sem buscar soluções prontas nas autoridades da Igreja, nem mesmo em assuntos graves, uma vez que esta não é a missão delas;
7. GS 44a.c: A Igreja, nesta função de oferecer elementos humanizados procedentes de sua fé, reconhece a dívida que tem para com o desenvolvimento da humanidade e ainda para com seus históricos oponentes e perseguidores. [3]

São afirmações auspiciosas no caminho de uma reaproximação ecumênica e mesmo no diálogo inter-religioso. Entretanto, é claro que muita coisa ficava ainda por ser esclarecida ou formulada de modo mais preciso. Por exemplo, da letra b se poderia inferir que só os cristãos sabem; os demais jazem na ignorância invencível. Todavia, o principal a reter aqui é o tom positivo de quem quer ir logo ao diálogo com os demais começando pelas urgências de nossa sociedade. Só nessa perspectiva podemos nos deleitar – jamais temer ou entristecer-se – com o que descobriremos nas demais tradições espirituais.

Episódio 5: Aliás, não parecia temeroso ou desanimado o papa João Paulo II, ao afirmar, em diversas ocasiões, que “a crença dos membros das outras tradições religiosas é efeito do Espírito de verdade que opera além dos confins visíveis do Corpo Místico do Cristo” (RH 6), ou ainda que “toda oração autêntica, seja em qual for a tradição religiosa, é inspirada pelo Espírito Santo”. [4] Todavia, a DI garante que “não se podem atribuir [aos ritos e cultos de outras religiões] a origem divina nem a eficácia salvífica ex opere operato própria dos sacramentos cristãos”. Mais: “certos ritos, enquanto dependentes da superstição ou de outros erros (cf. 1 Cor 10,20-21), são mais propriamente um obstáculo à salvação” (DI 21).

Em vez de propormos a constrangedora pergunta sobre qual dos dois papas se equivoca (que, talvez, nem fosse esclarecedora), melhor seria optar por um mea culpa: quando é que nossos próprios ritos e “sacramentos” cristãos traem ou corrompem o sentido mais profundo do

Evangelho? Não seria também verdade, como admitia *Gaudium et Spes* há 4 décadas, que até mesmo as realizações cristãs podem deformar a imagem de Deus (GS 21)?

II. Espanando a poeira sob o tapete

Dos episódios anteriores podemos puxar inúmeros fios. Darei conta de alguns. Em primeiro lugar, chama a atenção que ainda se pense o povo latino-americano como essencialmente cristão e católico, embora se admita que, em certos setores e práticas da população, haja experiências mais heterodoxas que devem ser toleradas sob a alcunha de superstição e religiosidade popular ou atacadas como perversões demoníacas herdadas de nossos ancestrais indígenas e africanos. Se, de um lado, tal explicação redundaria num gigantesco desafio pastoral de correção das massas, de outro, é tranquilizante supor que as reses permanecem no aprisco.

Idiossincrasias católicas como a obra de padre Lima ilustram bem o resultado da secular convivência entre religião e poder político. Esta gerou entre nós o fenômeno sociológico dos dois tipos de católico: o praticante e o não-praticante. Contudo, o que corre subterraneamente a essas práticas “católicas” são dezenas de sistemas religiosos autônomos – alguns, até conscientemente cristãos. E nem é defensável a saída de que tudo isso faz parte do jeitinho brasileiro. Mario Perniola demonstra convincentemente que a Europa – principalmente a Itália – sofre há três séculos de um “sentimento católico” que não encontra guarida nos dogmas e atitudes da hierarquia católica. E com isso, vêm sendo católicos a sua maneira. [5]

Em termos de Igreja católica na América Latina, o documento de Santo Domingo (SD), em 1992, revela – bem antes que a futura *Dominus Iesus* – uma chaga que permanece aberta: a busca e a preservação da “identidade católica” parecem conflitar com o desafio do diálogo ecumênico e do diálogo inter-religioso. O citado documento dos bispos do CELAM reivindica o protagonismo da Igreja universal [leia-se “católico-romana”] como juíza de “um processo que vai do Evangelho ao coração de cada povo e comunidade com a mediação e linguagem de símbolos compreensíveis e apropriados, segundo o juízo da Igreja” (SD 243).

O cristianismo é, de certo modo, a versão universalista da revelação do Deus judaico. O up-grade levado a termo por um grupo de judeus do séc. I EC inaugurou a ênfase na difusão católica da mensagem cristã e teve de pagar o preço de sub-produtos não desejados mas inevitáveis. Um deles foi a necessidade de acomodações da mensagem original às realidades locais para onde foi transplantada.

Daí para realidades como a do sincretismo e da dupla pertença religiosa, tão em voga dantes como hoje em dia, foi só uma questão de tempo. E apesar dos últimos dois mil anos de experiência em matéria, a ortodoxia católica continua dialogando mal com o fenômeno do sincretismo. Por que tal diálogo é tão difícil? Talvez porque quase sempre pressuponha do lado de cá da mesa a existência de um cristianismo acabado, definido e prefixado, pretendendo, a partir dele, se confrontar com suas versões imperfeitas, mal acabadas ou mesmo deformadas.

Por outra parte, um dado evidente complica a conversa: muitos praticantes de liturgias provenientes de religiões tradicionais africanas ou pré-colombianas não se sentem na obrigação de renunciar à fé cristã (majoritariamente católica). Aliás, em alguns casos (como no candomblé brasileiro), ser católico é *conditio sine qua non* para que o noviço seja admitido no processo iniciático. Além disso, outro fenômeno vem tolhendo a serenidade nas reflexões a respeito: há Agentes de Pastoral Negros (APNs) – em sua maioria, católicos romanos – que já ultrapassaram a fronteira católica numa busca legítima de suas raízes africanas e do resgate da própria auto-estima. Andam às voltas com dois amores: a tradição cristã recebida e a tradição ancestral (re-) descoberta. E apostam que é legitimamente católico prosseguir nesse caminho

III. Retirando o tapete do lugar

Teria sido previsível e de curto alcance focar esta reflexão apenas do ponto de vista dos últimos pontificados romanos. Certamente, o tom que João Paulo II imprimiu à Igreja católica teve sensíveis desdobramentos em vários âmbitos, dentro e fora da instituição religiosa. Nem é preciso descrevê-los aqui; basta enumerar alguns: o papel do finado papa na derrocada da cortina de ferro; os acordos nem tão silenciosos com a administração Reagan; o golpe certo na teologia da libertação – ao menos em suas versões mais midiáticas; os processos abertos

contra dezenas de teólogos católicos no período (inclusive contra os já falecidos, como o indiano Pe. Anthony de Mello, sj); as aproximações ecumênicas com anglicanos, luteranos e ortodoxos; a revisão e suspensão de condenações seculares como aquelas contra Lutero; a abertura dos arquivos da Inquisição; o pedido de perdão, em nome da Igreja, a negros e índios por ocasião da Conferência de Santo Domingo (1992); e tantas outras tomadas de posição. Em linguagem coloquial, diríamos que os pronunciamentos pontifícios davam, muitas vezes, “uma no cravo e outra na ferradura”...

Mas preferi dar mais espaço aos movimentos mais amplos que seguem sua trajetória apesar dos planejamentos e decisões de cúpula. Nesse plano, talvez o principal acordo de fundo entre hierarcas e fiéis populares seja a unidade simbólica subjacentes a sua pretendida pertença à comunidade católica. Como diria Rubem Alves, há certos símbolos enfiados na carne que colocam o povo católico em sintonia com seus pares apesar das grandes diferenças perceptíveis em suas vivências religiosas. Assim, um umbandista ou um espírita kardecista preferem não romper de vez com sua catolicidade subliminar; uma neopentecostal recém-convertida acha prudente não jogar fora aquela imagem da Virgem Maria; e a pastora evangélica em missão na Amazônia não hesita em gritar (invocar?): “Nossa Senhora Aparecida!!!” ao topar com um cão feroz prestes a atacá-la. [6]

Talvez – eis minha hipótese – isso não se deva simplesmente a uma ignorância invencível da população socialmente católica, que não consegue acompanhar a “correta doxia” defendida pelo magistério eclesiástico. Pode ser que o *sensus fidei fidelium* constitua a última instância de proteção daquela unidade de fundo que reúne a todos os cristãos, para além das demarcações que, historicamente, foram sendo construídas. Assim, a seu modo, o fiel comum brasileiro dá sua contribuição para ilustrar o que Tillich – em outro contexto – entendera como a substância católica.

A real conjuntura que tentei sinalizar nos episódios acima parece comprovar na prática que, dentro e fora da igreja católica romana, os três elementos da catolicidade são encontráveis: vive-se a dimensão sacramental quando se intui a presença do sagrado no cotidiano sofrido das pessoas; realiza-se nas comunidades o imperfeito amor dos que se

encontram para se ajudar mutuamente na superação das alienações a que somos reduzidos nas curvas da vida; e segue-se a autoridade real que é dada pela tradição na medida que seus representantes são capazes de traduzi-la em símbolos essenciais para a vida.

Se o que foi dito até aqui estiver certo, o que podemos vislumbrar para as futuras reuniões e comunidades eclesiais pelo mundo afora? O que quer que seja, talvez nem convenha arriscar prognósticos, para não tirar de ninguém o prazer da surpresa. [7]

Afonso Maria Ligorio Soares é Doutor em Ciências da Religião pela UMESp, é Professor Associado do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP, onde pesquisa e leciona Literatura e Teologia no Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião. É editor da revista Ciberteologia (www.ciberteologia.com.br) e co-editor das revistas Último Andar e Religião & Cultura. Escreveu, entre outros, o livro: Interfaces da revelação: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso (Ed. Paulinas).

NOTAS

[1] ©L'Osservatore Romano - 1 de Fevereiro de 2003. O grifo no quando é meu!

[2] Para esta e outras reações ao citado documento, emitidas na ocasião, ver: <http://www.redemptor.com.br/~soter/SOTER10.html>. Acessado em 02/12/2006.

[3] Segui aqui um exercício hermenêutico proposto por J.L.Segundo em: Teologia abierta - v. III: Reflexiones críticas, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 33, n. 15.

[4] João Paulo II, Discurso de 22 de dezembro de 1986, Osservatore Romano 29/12/96, p. 1.

[5] M. Perniola, Il sentire católico. Bologna, Il Mulino, 2002.

[6] De maneira mais ponderada, J. D. Passos discute a tese de que o neopentecostalismo avança mais fortemente entre os segmentos da população saudosos do maravilhoso que reinava no catolicismo popular (Cf., do autor, Teogonias Urbanas. Tese doutoral em Ciências Sociais. PUC-SP, 2001).

[7] Em todo caso, para quem quiser me acompanhar um pouco mais nessa meditação, remeto a Afonso M.L. Soares, Valor teológico del sincretismo desde una perspectiva de teología pluralista. In: Vigil, J.M., Tomita, L.E. & Barros, M. (org.s) Por los muchos caminos de Dios – IV. Teología liberadora intercontinental del pluralismo religioso. Quito-Ecuador, Editorial Abya Yala, 2006. pp. 77-91.